

ARMANDO CISNEROS SOSA\*

**La esfera civil de Jeffrey Alexander\*\*****Resumen**

En el presente texto se revisa el concepto específico de *esfera civil*, presente en la obra de Jeffrey Alexander, un concepto que busca liberarse de los planteamientos deterministas los cuales a menudo fueron seguidos en la sociología clásica. Adicionalmente se examina la idea de *solidaridad*, a la que Alexander da un valor especial como rasgo dinámico de la *esfera civil* y de los movimientos sociales que surgen de ella.

**Palabras clave:** Esfera civil, solidaridad, reparación (*repair*), movimientos sociales, cultura

Desde su nacimiento, en el siglo XIX, las ciencias sociales han estado ligadas a los esfuerzos de la razón pura o, como diría Foucault, a la tarea de construir una moderna *episteme*. La *física social*, ciencia positiva por excelencia, según Comte, pugnó por establecer una mirada rigurosa y objetiva, dirigida desde entonces sobre el evidente pero incierto mundo de lo social. Heredaba, sin embargo, la vieja tradición de la filosofía política. Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes y muchos otros ya habían hablado del hombre. Esa estela significaba, para algunos, un pesado lastre para las ciencias sociales. Para otros, hasta nuestros días, un

basamento enriquecedor. En cualquier caso, se tenía por delante la construcción de un saber científico. Marx mismo, con las herramientas del materialismo histórico, sentaría las bases para la creación de una ciencia del devenir dialéctico de lo social.

A lo largo de casi dos siglos una pléyade de científicos ha construido el edificio de lo que hoy conocemos como ciencias sociales, un conjunto de ramas del conocimiento con reglas muy lejanas a las practicadas por las ciencias naturales, pero con fuertes aspiraciones de legitimidad en el terreno de la construcción de la verdad. Después de los padres fundadores de las ciencias sociales, clásicos propiamente dichos, toda una batería de analistas de lo general y lo específico, lo teórico y lo empírico, lo cuantitativo y lo cualitativo, han

\* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, Departamento de Sociología.

\*\*Fecha de recepción: 16 marzo 2012.

Fecha de aceptación: 25 octubre 2012.

acumulado múltiples saberes sobre la sociedad. Podemos decir, en medio de la diversidad de las corrientes de análisis, que a principios del siglo xxi ya se cuenta con una vasta tradición científica frente al reto de estudiar lo social.<sup>1</sup> No obstante, como cualquier ciencia que se precie de serlo, éstas siguen innovando, escudriñando y teorizando sobre sus objetos de estudio con ánimo de asombro, de duda, cuando no de crítica o de señalamiento de la evidencia histórica. Aquí me referiré de manera más específica a la sociología y a la forma en que Alexander define la relación entre sociedad y cultura. Sin embargo, espero resulte evidente que el alcance del pensamiento del autor puede ser reconocido en otros ámbitos de estudio, como la antropología, la ciencia política o la misma historia.

La figura de Jeffrey C. Alexander (Universidad de Yale) ha llamado la atención, en los últimos tiempos, en el campo de la sociología. Sus libros pueden encontrarse en inglés, español, coreano o alemán. La causa principal del interés global por su trabajo son sus aportaciones a una nueva sociología de la cultura.<sup>2</sup> Nos parecería, incluso, que una

ciencia social de frontera surge de sus trabajos de desmonte teórico, ampliando el espectro de la mirada sobre lo social y llevándolo más allá de los límites de una modernidad que se entrelazó con la instrumentación de la razón pura y que, sin duda, aún tiene importantes seguidores. Lo social, como ese mundo que trasciende el pensamiento académico, dura realidad que, decía Hegel, opaca toda teoría, asoma con innovadora riqueza en la obra de Alexander. Aquí me propongo hacer una aproximación a las aportaciones socio-culturales de Alexander, al tomar como base de análisis el conjunto de conceptos que desarrolla en su último libro: *The civil sphere*.

## Nueva crítica de la razón pura

Ampliar la visión de la sociología, más allá de los límites en que la colocaron sus primeros clásicos, ya sea como sistema dialéctico de relaciones de producción (Marx), sistema de valores (Parsons), o como conjunto de relaciones de intereses racionales (Weber), no resulta nada fácil dentro de una ciencia que acude a sus clásicos reiteradamente.<sup>3</sup> Un corulento pasado modernizador persigue permanentemente a las ciencias sociales contemporáneas. No obstante, puede decirse que actualmente ya existe un conjunto notable de miradas de ruptura, lo

<sup>1</sup> Una muestra de la riqueza de perspectivas en ciencias sociales se encuentra en la recopilación de Anthony Giddens y Jonathan Turner, "La teoría social, hoy".

<sup>2</sup> La participación en el seminario "History Matters" 2006, en la New School for Social Research, me permitió conocer, un poco tardíamente, la posición de Jeffrey C. Alexander sobre la cultura y la *esfera civil*. El mismo tuvo la gentileza de enviarme su libro. *The civil sphere*, en 2007, y una primera lectura me permitió publicar una reseña al respecto, (*Estudios Sociológicos* Núm. 76, enero-abril de 2008). Posteriormente, en noviembre de 2009, la conferencia que impartió en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, "La lucha democrática por el po-

der político en los Estados Unidos," y un taller sobre la definición de cultura, en la misma jornada, más un seminario sobre Alexander organizado por otro de sus anfitriones, Daniel Gutiérrez, del Colegio Mexiquense, fueron el inicio de mi interés por la obra del autor.

<sup>3</sup> Para Marx ver *El Capital*; para Parsons, *El sistema social* y, para Weber, *Economía y sociedad*.

que podría llamarse una segunda generación de clásicos. Habría que mencionar, entre ellas, la hermenéutica de Gadamer-Ricoeur, la teoría de la acción comunicativa de Habermas y el accionalismo de Touraine.

Un nuevo posicionamiento teórico ha aparecido en el campo sociológico con el concepto de *esfera civil* de Jeffrey Alexander. Se trata de un planteamiento que alude básicamente a una realidad cultural. La diferencia entre las ecuaciones analíticas de Alexander y las de la tradición sociológica es clara. Mientras que para éste prevalece sociedad-cultura, en los clásicos tenemos sociedad-sistema, ya sea de valores, de relaciones de producción o de acciones racionales. Este nuevo vínculo no busca abiertamente el rompimiento con los clásicos, como lo haría Touraine. Antes bien, Alexander ha sido un promotor asiduo de los mismos. Lo que a nuestro parecer significa el binomio sociedad-cultura es que, para Alexander, lo social implica el reconocimiento de una realidad social plural, diversa en tanto producto de culturas asentadas sobre historias propias, poseedoras de una cierta historicidad. La sociedad-cultura es más que una sociedad entendida como un sistema predeterminedo intelectualmente. No es algo que pueda encasillarse en una estructura conceptual fija en términos de leyes materialistas o de filosofía política. Es obvio que, al hablar de dicho binomio, dista mucho de referirse a una sociedad teleológica, que se dirija por *ley* hacia un sistema preestablecido. Ni siquiera es algo que pueda reducirse a un esquema conceptual de juicios *a priori*. La sociedad es culturalmente libre, estrictamente hablando, libre de valores conceptuales y

filosofías de la historia. No obstante, uno de los elementos de la sociología clásica que Alexander mantiene, matizadamente, es el concepto durkheimiano de *solidaridad*, el apoyo mutuo de los miembros de una cultura dada en aras de hacer eventualmente justicia, es decir, reparar lo social, el *repair*.

La ampliación de la idea de lo social, trascendiendo los márgenes de la sociología clásica, encuentra también algunas barreras en diversos tratamientos contemporáneos de la filosofía política, lo que habla, en principio, de la inevitable y continua pluralidad de la teoría social. En la perspectiva de este autor, una parte importante de esas barreras de conocimiento se encuentra, nada menos, en las obras de John Rawls y Jürgen Habermas. Veamos brevemente la manera en que debate Alexander con la "Teoría de la justicia" rawlsiana y con la "Teoría de la acción comunicativa" habermasiana, ambas, corrientes ligadas a la filosofía política, que mantienen una enorme vitalidad en el terreno de las ciencias sociales.

Para Rawls la *justicia* sólo es posible como imparcialidad, al estilo de la tradicional imagen ciega con balanza en mano. Nadie que busque el beneficio particular, sin considerar el interés colectivo, puede hacer racionalmente justicia. Ésta es algo que beneficia al conjunto de la sociedad. En términos más concretos, Rawls buscó una justicia que fuera capaz de hacer frente a la desigualdad de oportunidades de la sociedad real. Así, siguiendo un estricto método racional, incluso matemático, Rawls demostró que la justicia como imparcialidad implicaba también el beneficio institucional de los menos favorecidos, buscando una mayor

*igualdad de oportunidades*. Habermas, que ha acudido con cierta frecuencia a Rawls, y que incluso debatió con él en un libro *Debate sobre el liberalismo político*, lo llama, fraternalmente, *el socialdemócrata*.<sup>4</sup> Y, en efecto, la teoría de la justicia de Rawls, ha sido piedra angular en buena parte de la nueva teoría de la política social. Sin embargo, el paso de una búsqueda racional de la justicia, como imparcialidad, a una justicia socialmente equitativa, como igualdad de oportunidades, requirió para el estudioso de un principio filosófico discutible: el velo de ignorancia en la posición original. Era necesario, argumentaba, que la justicia fuera producto de una teórica posición original, al estilo del viejo contrato social de Rousseau, a partir del cual se pudiera pensar en el todo social, más que en los particularismos. Para que eso fuera posible, Rawls acuñó la idea, poco feliz, del *velo de ignorancia*. Los actores, más que pensar en sus particulares intereses, deberían pensar en el interés colectivo. No fue una idea descabellada realmente. Las constituciones modernas, por ejemplo, acuden con frecuencia a la idea del interés general por encima del particular. Sin embargo, el término *velo de ignorancia* fue visto como una verdadera utopía. El espíritu de Trasímaco, el interlocutor de Sócrates que definía la justicia como el cumplimiento permanente del interés del más fuerte, se levantaba contra Rawls. Era ingenuo pensar en *el velo de ignorancia* y, desafortunadamente, muchos actos de la justicia contemporánea caían en esa regla.

Rawls quedaba, en todo caso, como un idealista socialdemócrata.

Para Alexander el concepto de *velo de ignorancia*, más que atado al idealismo, resulta plenamente equivocado. Las sociedades no pueden aplicar éste en términos racionales, pues eso implicaría tratar de cubrir una realidad culturalmente basta con un argumento racionalista. Alexander ve un reduccionismo racionalista en el intento rawlsiano de hacer justicia mediante *el velo de ignorancia*. Así, ubicado en una objetividad radical, sociológicamente fructífera, busca lo social y las acciones de justicia superando los imperativos categóricos. No obstante, habría que recordar que en la teoría de la justicia Rawls no levanta la racionalidad contra la sociedad, antes bien destaca la legitimidad de la "desobediencia civil [...] como derecho a defender las propias libertades".<sup>5</sup> Rawls resulta finalmente más cercano a la filosofía del contrato social de Rousseau, como una teoría de la justicia política, que al racionalismo estricto de Hegel.

Frente a Habermas y la Teoría de la acción comunicativa Alexander realiza un operativo similar. Toma nota de la capacidad de Habermas para superar el economicismo del marxismo ortodoxo, pero se opone a lo que considera el posicionamiento del discurso en la esfera pública, como si éste fuera un principio ético. Más que eso, ve "lo público [como] una condición social y cultural".<sup>6</sup> Pareciera entonces que Habermas, abusando de la filosofía política, da un carácter petrificado al debate público y desatien-

<sup>4</sup> Jürgen Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*.

<sup>5</sup> John Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 331.

<sup>6</sup> Jeffrey Alexander, *The civil sphere*, p. 16.

de la riqueza de lo social, la cultura o la misma esfera civil. Habría entonces que recordar, que la teoría de la acción comunicativa se centra en el concepto de mundo vital, el ámbito asentado "en la tradición cultural, en la integración social y en la educación".<sup>7</sup> Más aún, el mundo vital, alimentado de lo sociocultural-educativo, es resistente a la colonización ejercida por los sistemas económico y político y reacciona a menudo bajo la forma de movimientos sociales.

Salvo las imprecisiones de la crítica de Alexander a las teorías de la justicia y la acción comunicativa, es necesario tomar nota de la fuerte defensa de la autonomía de lo social, lo cual ayuda a evitar todo determinismo estructural o conceptual. Esa liberación de lo social hace posible, al mismo tiempo, su ampliación. Más que algo dependiente de alguna racionalización o estructura ideal, lo social vale por sí mismo, como el mundo extenso de lo cultural, una *esfera civil* asentada sobre la tierra, con historias y formas de vida, usos y costumbres.

## La sociedad en el espacio-tiempo

La búsqueda de una sociedad liberada de la razón pura, definida como atadura y como determinación reduccionista, lleva a Alexander hacia los vastos campos del tiempo y el espacio. No son estos; sin embargo, conceptos *a priori* infinitos, puros, útiles y dados, a la manera de Kant.<sup>8</sup> Por el contrario, el espacio y

el tiempo de Alexander son terrenales, geográficos, casi como el *teatro del mundo* platónico. Los espacios de la esfera civil son *el centro*, nuestro centro, "un lugar que es diferente de los lugares fuera de ese territorio".<sup>9</sup> El tiempo, igualmente, es algo geológico. *La sociedad civil* es vista como *sedimentación histórica*, como resultado de hechos concretos, orígenes y fundadores carismáticos. El tiempo, para Alexander, es una temporalidad, de acuerdo con la terminología de Touraine, la cual le es bien conocida por las investigaciones que realizó en el CADIS (Centro de Análisis de Intervención Sociológica) de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Sin embargo, las claras raíces fenomenológicas de ese conjunto de términos son negadas en diferentes momentos por Alexander. "No tenemos que ser seguidores de Nietzsche o Heidegger"<sup>10</sup> para aceptar el peso de la identidad en lo social y se inclina más en tomar apoyo en analistas contemporáneos como Dijkink, *National identity and geopolitical visions* o Eliade, *Lo sagrado y lo profano*.

Lo más interesante del uso terrenal de los conceptos espacio y tiempo es que de esa manera Alexander da una forma ampliada a la *esfera civil*. Esta ya no es una idea genérica, antes bien, resulta algo concreto, algo que físicamente tiene límites o relieve, y que temporalmente es poseedora de un pasado y un presente específicos. La sociedad, como *esfera civil*, ha sido ensanchada gracias al uso identitario del espacio y el tiempo.

<sup>7</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, volumen II.

<sup>8</sup> En *El sentido del espacio* registro las definiciones kantianas de espacio y tiempo.

<sup>9</sup> Jeffrey Alexander, *op. cit.*, p. 196.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 16.

El corolario de la ubicación de la *esfera civil* en el espacio-tiempo real es un concepto de sociedad cercano al de nación. No se trata evidentemente de un país en sí mismo y, menos aún, de un Estado. La sociedad es para nuestro autor, sobretudo, una cultura, con fronteras, inmigrantes y luchas específicas. Sajones, galos, nativos americanos o judíos son reconocidos como fuerzas estructuradoras de esferas civiles particulares, la cual resulta así un concepto de lo específico. Es la evidencia de la heterogeneidad cultural espacial y temporalmente desarrollada. Es el mundo vital, diría Husserl, envuelto en una dinámica cultural. Uno de los signos medulares de este ámbito, culturalmente asentado, será la *solidaridad*, la fuente de las redes sociales. La solidaridad resulta un útil básico de lo social, prácticamente un recurso que sirve a la conformación y defensa de sujetos culturalmente asentados. Finalmente, la solidaridad es el instrumento de la justicia, es decir, la reparación de lo social. Hacer justicia, diría Alexander, es hacer justicia a la sociedad vista como cultura específica. En conclusión, los elementos primordiales que encuentra para el cumplimiento de la justicia social serían: los movimientos sociales y la solidaridad que ellos mismos implican.

## Teoría de los movimientos sociales

Los movimientos sociales han aparecido en la obra de Jeffrey Alexander como acciones solidarias que buscan una justicia social, culturalmente determinada. La heterogeneidad absoluta y un fuerte relativismo asoman alrededor del concepto

de la *esfera civil* y su acción reparadora. No obstante, busca separarse del relativismo y trata de definir un proyecto de investigación capaz de dar cuenta, al mismo tiempo, de "lo normativo y las ciencias empíricas".<sup>11</sup> ¿Cuál es el camino teórico seguido por Alexander para acercar los polos que radicalmente ha separado (los determinismos racionalistas-sociedad) para arribar al concepto de sociedad-cultura? Pueden destacarse tres: a) la investigación de Foucault, el más fuerte heredero de la fenomenología crítica; b) el interaccionismo simbólico, la sociología de las representaciones colectivas, y c) la sociología accionalista de Touraine y su brillante alumno, Alberto Melucci.

a) Por lo que toca a Foucault, resulta fundamental, dice Alexander, la certera y profunda crítica que realizó con relación a la modernidad. Michel Foucault

[...] sistemáticamente teoriza sobre la injusticia [...] y muestra cómo ésta emerge de la abstracción y universalismo de la modernidad, aquellas cualidades que, de acuerdo a las tradiciones filosóficas y políticas, hacen la justicia posible.<sup>12</sup>

El racionalismo, en tanto negación del otro, es el factor nodal de los imperativos de la modernidad. Así, es curioso, destaca Alexander, que, a partir de Foucault, "de la acusación sistémica emerge el pensamiento postmoderno del otro. Teoría racial y sexual, biopolítica y ciber-teoría, feminismo radical y postcolonia-

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 20.

lismo".<sup>13</sup> Los nuevos movimientos sociales aparecen así, claramente en el espectro macrohistórico del agotamiento de la modernidad. El otro, el no considerado como válido por la razón pura, se rebela contra los imperativos sistémicos.

b) Con relación a la teoría pragmática, el interaccionismo simbólico y su desarrollo, el *frame* análisis, Alexander subraya el carácter *secularizador* que tuvieron frente al modelo clásico marxista, especialmente por el reconocimiento de la subjetividad como factor de los movimientos sociales. Junto a ello el valor de la opinión pública y de los medios masivos de comunicación, realidades simbólicas, aportan a la teoría de Alexander los elementos necesarios para emprender un sistemático estudio de los movimientos sociales. En el repertorio del análisis sociológico aparece Blumer, quien determinó una nueva dirección en el estudio de la acción social, como fundamentalmente simbólica, así como Turner y Killian, analistas de lo contingente de la acción social, y el trabajo seminal de Goffman y los desarrollos de Snow, los cuales establecen el análisis del *frame*, la dimensión subjetiva de los movimientos sociales. En consecuencia, en la sociología cultural de Alexander aparece un trabajo exhaustivamente artesanal de los medios masivos de comunicación. Maneja con maestría las diferencias entre los contenidos de los medios, los puntos de vista públicos, las diferentes etapas de un mismo medio o del proceso histórico en general. La cultura es entonces algo concreto, es el significado de las luchas de los diferentes actores

en el tiempo. Grandes procesos históricos, como los movimientos feministas o de los negros en Estados Unidos, son entonces analizados con lucidez a partir de lo que podría denominarse, guerra de las representaciones.

c) En la sociología accionalista de Touraine y Melucci, la sociología cultural de Alexander encuentra también un aliado invaluable. La preponderancia de la identidad en el método tourainiano (identidad-oposición-totalidad), el peso del sujeto como actor social y la crítica a la sociología determinista son; sin duda, valores compartidos. Más aún el papel central de los movimientos sociales en la construcción de la historia, especialmente como identidades restringidas en el sentido de Melucci, resulta un elemento básico para una sociología de los movimientos sociales que se ha construido sobre los cimientos de la sociedad como cultura, es decir, como identidad histórica y espacialmente desarrollada. La historicidad y temporalidad que ve Touraine en los movimientos de la sociedad abre el velo de la identidad cultural.

## Dos casos concretos

La capacidad explicativa de los movimientos sociales como expresiones de la esfera civil, Jeffrey Alexander presenta dos casos significativos de la historia de los Estados Unidos: el movimiento feminista y el movimiento negro. Por lo que toca al feminista, el autor analizado destaca su carácter reparador en términos de género. El punto histórico de partida es la dominación de género, un control que la modernidad justificó de

<sup>13</sup> *Loc. cit.*

mil maneras, especialmente reduciendo a la mujer a la categoría de criatura de lo sensible. Cita Alexander, la mujer naturalmente orientada a “las novelas, la música y la poesía”, descuidaba “los otros poderes de la mente [...] los de la criatura racional”.<sup>14</sup> Era evidente para el pensamiento moderno que “el ejercicio de la comprensión, como vida avanzada, era el único método [...] para calmar las pasiones.”<sup>15</sup> El movimiento femenino, en la práctica impulsado por las sufragistas de principios del siglo xx, como la *National American Woman Suffrage Association*, logró el derecho al voto pero, señala Alexander, no acabó con el sistema de dominación masculina. Incluso el mundo de lo público seguía siendo privilegio de los hombres. Nuevos movimientos, como ERA (*Equal Rights Amendment*) continuaron su lucha por la igualdad de oportunidades. Alexander reconoce la validez de las luchas feministas por la igualdad, una de “las promesas de la sociedad civil”. No obstante, siguiendo a Susan James, subraya el reconocimiento de lo particular, de todo aquello que especifica y permite entender las demandas de las mujeres. En este sentido, advierte nuestro autor, ha habido un cambio en las representaciones colectivas del género. Así, como lo haría en su momento Melucci, Alexander agrega a la cuestión de la igualdad el reconocimiento de la diferencia de género, de “las particularidades de la cultura de la mujer”, un eje ineludible del *repair* ejercido por el nuevo movimiento feminista.<sup>16</sup>

En los capítulos dedicados al movimiento negro, las representaciones sociales juegan un papel fundamental. Primero, Alexander destaca la forma en que la sociedad blanca, especialmente sureña, estableció los patrones de exclusión de este sector de la población, aún sobre la igualdad establecida por la Constitución. Luego define la manera en la cual nació el liderazgo de Martin Luther King y la lucha pacífica que desarrolló, bajo una mirada *reparadora* de los derechos humanos. Y finalmente, analiza los grandes triunfos en Montgomery y Birmingham, con el soporte de una prensa norteaña sensible a las demandas de la ciudadanía negra. Nacimiento, confrontación y cambios en las representaciones sociales aparecen con nitidez y fuerza explicativa. El resultado es que pueden entenderse, más que los recursos aplicados, los sentidos que tuvieron las grandes movilizaciones de la población norteamericana de color. La “reparación de la esfera civil” es producto del sentido que tiene la utilización de ciertos recursos, y no solamente de los recursos en sí mismos. En el fondo quedan establecidas las causas subjetivas y la manera en que estas causas dan sentido a los recursos concretos a lo largo del proceso de movilización. Así Alexander subraya diferencias con la teoría de la movilización de recursos, el modelo clásico secularizado, y abona elementos fundamentales a una teoría de los movimientos de carácter simbólico-cultural.

A pesar de lo anterior, colocado en el eje de la diversidad social, las conclusiones del autor sobre el movimiento negro serán similares a las del movimiento femenino.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>15</sup> *Loc. cit.*

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 259.



Mucho de nuestro pensamiento acerca del contemporáneo conflicto racial y étnico en los Estados Unidos, afirma, debe ser cambiado. El multiculturalismo puede ser actualmente una nueva forma de integración, más que negar el universalismo, tiene el potencial de cumplirlo con formas sin precedente histórico.<sup>17</sup>

Así, Alexander incorpora el peso de la diferencia cultural dentro del proyecto universalista de igualdad. En todo caso, lo que se anuncia es un cierto tipo de respeto de las diferencias culturales, colocadas como una nueva forma de universalismo. Sin embargo, como hemos visto antes, la suma de igualdad y diferencia cultural, no equivale a las posiciones de justicia distributiva de Rawls o a la justicia que genera un debate público y racional, según Habermas. En la base del pensamiento alexandriano subsiste un sólido posicionamiento multicultural que impide la cercanía con las posiciones racionalistas. Esa severa crítica del racionalismo tampoco coincide, como han querido verlo algunos, con una especie de neofuncionalismo. El desarrollo de la esfera civil multicultural ubica más bien a Alexander dentro de la nueva sociología identitaria.

### Una teoría optimista de la postmodernidad

Una teoría contemporánea de la acción social, crítica de los procesos racionalistas y conceptuales de la justicia, puede colocarse sin mayores obstáculos en el

ámbito de la sociología postmoderna. La defensa radical de la cultura, como elemento central de la esfera civil, la preponderancia de su proceso autorregulatorio, y su papel frente a las estructuras sistémicas, básicamente excluyentes y reduccionistas, representan indudablemente aportaciones nodales a la teoría sociológica y, más aún, a los análisis que empujan la concepción de la historia actual como historia posmoderna. Habría de considerarse, además, lo que podríamos llamar el pensamiento sociológico postmoderno, uno de cuyos arranques fue la obra de Foucault, está vinculado a las evidencias que dejan acciones sociales claramente posmodernas, desde el movimiento *hippy* y el feminismo hasta el indigenismo y el ecologismo.

En un texto previo, *The meanings of social life. A cultural sociology*, Alexander ya había tomado una posición con respecto a la posmodernidad y sus diferentes versiones. En primer término se deslindó de las visiones catastrofistas, las cuales a menudo se han hecho de los tiempos actuales. Por ello no se suscribe a la idea de la alienación tecnológica de Jameson, que lleva a la privatización y fragmentación social o, en todo caso, a la muerte del sujeto.<sup>18</sup> Asimismo, señala el pesimismo de Daniel Bell, en *Las contradicciones culturales del capitalismo*, quien ve la inminente destrucción de la sociedad occidental. Tampoco le resultan viables las actitudes nostálgicas con relación al pasado premoderno.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 497.

<sup>18</sup> El artículo de Jameson citado por Alexander, "Posmodernismo y sociedad de consumo", se encuentra en *La posmodernidad* de Hal Foster et al.

Jeffrey C. Alexander observa los movimientos sociales como constructores de una vida democrática, una nueva utopía. Pero los procesos que impulsan los nuevos movimientos sociales ya no corresponden a los esquemas de la sociología clásica. Ahora una sociología radical de la cultura y de las diferencias, capaz de reconocer la validez del otro no sistematizado, del no racionalizado, del no programado diría Touraine, puede dar seguimiento a los novedosos procesos históricos. Sólo así, afirma Alexander, el espíritu de Trasímaco puede ser exorcizado.

A pesar de lo que podríamos llamar una clara ubicación del autor en el pensamiento postmoderno, las últimas argumentaciones en *The civil sphere* parecen decir lo contrario. Los demonios de la modernidad, la exclusión y las estipulaciones normativas, uniformadoras, no podrán ser vencidas por la posmodernidad, afirma, entendida ésta como una posición de rechazo. Sólo los movimientos sociales podrán reparar la *esfera civil*, dar paso al discurso de la diversidad y la inclusión. Pero en tanto la *esfera civil* está enmarcada por fuera de los estatutos tradicionales de la modernidad, incluso externa a los instrumentos clásicos del análisis social, su estatus trasciende la modernidad y, necesariamente diríamos, se ubica en el pensamiento posmoderno. Podríamos decir, incluso, que la sociología cultural de Alexander, en tanto va más allá de los límites del análisis moderno, inevitablemente toca el terreno de la posmodernidad.

Pese a las imprecisiones en la conceptualización de las deducciones de la filosofía política de Rawls y Habermas, la teoría de la *esfera civil* de Alexander

resulta heurística e innovadora. Sin duda da un paso más en el camino trazado por Foucault y Touraine. Una sociología abierta, en la que cabe el lenguaje de la calle, la política, las imágenes de los medios masivos, las acciones de los nuevos movimientos sociales, aparece así en el espectro de una ciencia social posdeterminista.

El optimismo de Alexander; sin embargo, no es absoluto. Una buena dosis de realismo histórico, la duda sobre un devenir transparente, teleológicamente definido, está presente. La historia, como se ha demostrado reiteradamente, puede dar marcha atrás. El discurso de la represión, el barbarismo, puede triunfar, dice Alexander. Y si volteamos la mirada hacia la historia reciente, desde Kosovo hasta Ruanda, pasando por las dictaduras militares de América Latina, la alerta de Alexander resulta oportuna. Al mismo tiempo, en términos de lo posible, diría el mismo Alexander, los movimientos sociales, culturalmente estructurados, pueden reorientar los procesos sociales.

## Bibliografía

- Alexander, C. Jeffrey. *Sociología de la cultura*. FLACSO-Anthropos, Barcelona. 2000.
- . *The meanings of social life*. Oxford, Oxford University Press, 2003.
- . *The Civil Sphere*. Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Cisneros, Armando. *El sentido del espacio*. México, Miguel Angel Porrúa, 2006.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1999.
- Foster, Hal et al. *La posmodernidad*. Barcelona, Kairós, 1988.

- Giddens, Anthony, Jonathan Turner *et al.* *La Teoría social, hoy*. México, Alianza Editorial, 1991.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Volumen I y II. Madrid, Taurus, 2001.
- , John Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Marx, Carlos. *El Capital*. México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Parsons, Talcott. *El sistema social*. Madrid, Alianza Editorial, 1966.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México. Fondo de Cultura Económica. 2003.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

## Hemerografía

- Melucci, Alberto. "El tiempo de la diferencia: condición femenina y movimiento de las mujeres". México. Revista *Sociológica*. Núm. 10. Mayo-agosto. Universidad Autónoma Metropolitana/Azcapotzalco, 1989.

